

Oscar Cullmann und sein Beitrag zur Johannes-Forschung

Autor(en): **Reinhartz, Adele**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **58 (2002)**

Heft 3

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877944>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Oscar Cullmann und sein Beitrag zur Johannes-Forschung¹

Dieses Symposium findet aus Anlass von Oscar Cullmanns hundertstem Geburtstag statt; eine Gelegenheit, seine bedeutenden und mannigfaltigen Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie, Hermeneutik und vielen weiteren Themen zu würdigen. Aber es ist meine Freude, vielleicht sogar meine Pflicht, Sie noch auf ein anderes Jubiläum aufmerksam zu machen. Etwas mehr als 25 Jahre sind vergangen seit der Veröffentlichung von *Der johanneische Kreis*, das Werk, das 1975 auf Deutsch und ein Jahr später von John Bowden auf Englisch übersetzt erschien.² Möglicherweise erachten nicht alle dieses Buch als Höhepunkt von Cullmanns Schaffen, aber von denjenigen unter uns, die ihre Zeit damit verbringen, Johannes zu studieren und darüber zu schreiben, darf dieses Jubiläum nicht unbeachtet bleiben.

Der Johanneische Kreis erschien, als ich gerade meine eigenen Studien über das Vierte Evangelium begann, und es war eines der prägendsten Bücher in meiner Ausbildung. Trotz, oder vielleicht gerade wegen seines relativ kleinen Umfangs (wenigstens im Vergleich zu den dicken Bänden deutscher Größen des 20. Jahrhunderts), haben meine Mitstudierenden und ich es immer und immer wieder gelesen. Wir haben es in der Tat als Leitfaden durch die enorme Menge an Exegese, die dieses Evangelium bereits zu jener Zeit hervorgerufen hatte, benützt. Cullmann half uns, die Arbeiten grosser Johannesforscher wie zum Beispiel R. Bultmann, E. Ruckstuhl, J.L. Martyn, C.H. Dodd, R.E. Brown und R. Schnackenburg zu verstehen. Er beschäftigte sich aufmerksam, sogar provokativ mit den Fragen der Zeit, auch mit den strittigen Fragen hinsichtlich Quellen, Redaktionsgeschichte, Autorschaft und Absicht des Vierten Evangeliums. Er erneuerte den Diskurs über die Brauchbarkeit des Johannesevangeliums für die historische Jesusforschung, von der es lange ausgeschlossen war.³ Höchst bedeutend ist, dass er zu den Ersten gehörte, die der Geschichte und den Konturen dessen nachspürte, was Cullmann den Johanneischen Kreis nannte und was heute viele Forscher/-innen als Johanneische Gemeinde bezeichnen, eine hypothetische Gruppe, deren Existenz jedoch das Johannesevangelium und die Johannesbriefe sehr nahe le-

¹ Für die Übersetzung dieses Artikels ins Deutsche danke ich Esther Kobel.

² O. Cullmann, *Der johanneische Kreis. Zum Ursprung des Johannesevangeliums*, Tübingen 1975; Ders., *The Johannine Circle. Its Place in Judaism, among the disciples of Jesus and in early Christianity*, London 1976 und Philadelphia 1976.

³ Eine neuere Studie, die das Johannesevangelium ernsthaft als historische Quelle verwendet, ist: P. Fredriksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews. A Jewish life and the emergence of Christianity*, New York 1999.

gen. In mancherlei Hinsicht hat Cullmann den Konsens in diesen Fragen geprägt; sein Einfluss kann noch heute wahrgenommen werden.

Auffallend ist das Fehlen eines Themas, das in den letzten Jahren immer mehr an Bedeutung gewonnen hat. Es ist das Thema des Antijudaismus, genauer, die Frage, ob das Vierte Evangelium antijüdisch *ist*, oder ob es von späteren Leser/-innen missinterpretiert wurde, indem sie einige seiner Passagen benutzten, um ihre eigene negative Sichtweise gegenüber Juden und Judentum zu rechtfertigen.

Die Frage stellt sich aus drei Gründen: Erstens die prominente Rolle einer Gruppe, die in der Schilderung des Evangeliums «die Juden» genannt wird. «Die Juden» verfolgen Jesus, bedrohen und verfolgen seine Anhänger/-innen und treffen erfolgreich Vorkehrungen für die Hinrichtung Jesu. Zweitens die Rolle eben dieser Gruppe in der Theologie des Evangeliums. «Die Juden» werden fast durchgehend mit Unglauben, Verdammung und ewigem Tod in Verbindung gebracht, im Gegensatz zu denen, die glauben und daher mit Erlösung und ewigem Leben gesegnet sind. Drittens legt das Evangelium einige sehr schwierige Passagen in den Mund des johanneischen Jesus. Äusserst problematisch ist die berühmte Aussage in Joh 8, 44, in dem Jesus zu den ungläubigen Juden sagt: «Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt», nämlich zu morden und zu lügen.

Man kann Cullmann nicht vorwerfen, die Frage des Antijudaismus vernachlässigt zu haben, denn sie ist erst in den letzten 25 Jahren wichtig geworden, das heisst nach der Veröffentlichung seines Buches.⁴ Doch Cullmann nahm sie mit seiner Arbeit voraus und legte vielleicht sogar die Grundlage für einige der Richtungen, die Forscher/-innen jetzt verfolgen, wenn sie sich der Frage des Antijudaismus im Vierten Evangelium zuwenden. Es gibt wenig Zweifel daran, dass Cullmann – hätte er eine zweite Auflage seiner Studie herausgegeben – diese Frage in seiner charakteristisch kenntnisreichen und durchdringenden Art angegangen wäre. In Anbetracht seiner Originalität als Ausleger des Johannesevangeliums würde ich es nicht wagen vorherzusagen, was er in dieser Angelegenheit zu sagen gehabt hätte. Gleichzeitig liefert sein Buch einige Hinweise darauf, wie er die Frage hätte angehen können und wo er sich selber in der gegenwärtigen Debatte situiert haben könnte. Hier folgen also meine eigenen spekulativen Überlegungen zu einem Kapitel, das Cullmann nicht geschrieben hat, das er aber vielleicht geschrieben haben könnte, hätte er sich dieser Aufgabe zugewandt.

Wie ich bereits bemerkt habe, stellt sich *Der Johanneische Kreis* der grossen Auswahl historisch kritischer Fragen, die der Johannesforschung noch immer zu Grunde liegen. Das zentrale Argument des Buches jedoch konzen-

⁴ J.D.G. Dunn, *The Embarrassment of History. Reflections on the Problem of «Anti-Judaism» in the Fourth Gospel*, in: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium, 2000*, R. Bieringer (ed.) et al., Assen 2001, 47.

triert sich auf zwei Hauptpunkte. Der erste betrifft die Absicht des Evangeliums und der zweite die historischen Ursprünge des Johanneischen Kreises. Im Folgenden werde ich jeden dieser Punkte näher betrachten und auf seinen möglichen Beitrag zur Frage des Antijudaismus eingehen.

Die Absicht des Evangeliums

Cullmann verwirft (meiner Meinung nach zu Recht) die Ansicht, dass das Evangelium zu missionarischem Zweck geschrieben wurde, um Ungläubige zu seiner spezifischen Art des christlichen Glaubens hinzuziehen. Der Evangelist hat eher geschrieben, um den Glauben derer zu stärken, die bereits glaubten. Genauer argumentierte Cullmann, dass der Evangelist versuchte, den Glauben und die Theologie des Johanneischen Kreises im späten ersten Jahrhundert mit dem Leben, der Arbeit und den Worten des inkarnierten Jesus zu verbinden. «In jedem Einzelereignis des Lebens des *inkarnierten* Jesus will der Evangelist zeigen, dass *gleichzeitig* der in seiner *Kirche gegenwärtige Christus* schon am Werke ist. Von jeder Erzählung aus zieht er also die Linie weiter, die zum auferstandenen Christus führt, der in allen Betätigungen seiner Gemeinde am Werke ist: im Gottesdienst, in der Mission, im Kampf mit den ungläubigen Juden und den Häretikern.» In «ein und derselben Perspektive» behandelt der Evangelist jedes einzelne Ereignis in seiner Geschichte des inkarnierten Jesus gemäss deren kontinuierlicher Wirkung nach Christi Auferstehung. Auf diese Weise, sagt Cullmann, betont der Evangelist: «Die Offenbarung Gottes im Leben des fleischgewordenen Logos ist der Höhepunkt aller göttlichen Offenbarung.»⁵

Cullmanns Analyse der Absicht des Evangeliums ist auf mehreren Ebenen verästelt. Auf einer theologischen Ebene postuliert sie eine Kontinuität zwischen dem inkarnierten Jesus und dem auferstandenen Herrn, der nun durch den Parakleten zur Kirche spricht und auf diese Weise in und mit dem Johanneischen Kreis bleibt. Von einem literarischen Standpunkt aus impliziert Cullmanns Perspektive, dass sowohl jede dieser Geschichten, die erzählt werden, als vielleicht auch die Reden eine doppelte Funktion haben, und dass sie durch diese doppelte Brille gelesen werden sollten. Auf einer politischen Ebene legitimiert Cullmanns Theorie das eigene Verständnis der Gemeinde des Christus, indem es als direkte Reflexion über das Selbstverständnis des inkarnierten Jesus verstanden wird. Alles, was Jesus tat und sagte, liess die Tätigkeit und Richtung der Kirche vorausahnen, die bestrebt war, die johanneische Version der «Guten Nachricht» zu bewahren und zu verbreiten. Umgekehrt kann man sagen, dass die Interessen, Überzeugungen und Aktivitäten des Johanneischen Kreises einfach die ursprünglichen, sogar präexistenten

⁵ Cullmann, Kreis, 14f.

Pläne von Vater und Sohn wie im Evangelium beschrieben hervorbringen. Schliesslich vertieft Cullmanns Theorie unser Verständnis des Lieblingsjüngers in dessen möglichen Rollen als Gründer und Leiter der Gemeinde und als Autor des Evangeliums oder wenigstens die Autorität für dessen Schilderung. Cullmanns Überzeugung bezüglich der doppelten Perspektive des Evangeliums impliziert, dass im Akt des Schreibens selbst oder des Bezeugens von Tatsachen, die im Evangelium enthalten sind, der Lieblingsjünger ein Medium für das Werk des Parakleten in der Gemeinde und folglich auch für das Werk Christi ist.

Die enge Verbindung zwischen dem inkarnierten Jesus und dem Johanneischen Kreis kann auch als Basis für die Antijudaismusfrage genommen werden. Die Kontinuität zwischen der Geschichte Jesu und der Geschichte der Gemeinde impliziert ebenfalls, dass Elemente, die in der Geschichte, in der Erfahrung und in der Theologie der Gemeinde Sinn machen, in einer bestimmten Weise zum inkarnierten Jesus zurückverfolgt werden können (ob diese historisch zuverlässig sind oder nicht ist eine andere Frage). So beinhaltet die negative Rolle, die «den Juden» in der Theologie und in der Schilderung des Evangeliums zugeschrieben wird, also eine Spannung zwischen dem inkarnierten Jesus und anderen, für die «die Juden» eine adäquate Bezeichnung ist (aus der Perspektive des Evangeliums). Es deutet ebenfalls an, dass die Erfahrung von Verfolgung, die das Evangelium Jesus und seinen Jüngern zuschreibt, auch eine Erfahrung des Johanneischen Kreises einige Jahrzehnte später gewesen sein könnte.

Für all jene, die in der Johannesforschung bewandert sind, werden die oben angeführten Mutmassungen bekannt erscheinen. In der Tat repräsentieren sie die Umrisse dessen, was eine höchst einflussreiche These war und immer noch ist, in Bezug auf die Geschichte der Johanneischen Gemeinde. Etwa zur gleichen Zeit wie Cullmann an diesem Buch arbeitete, entwickelten einige amerikanische Kollegen, Louis Martyn und Raymond E. Brown, neue und einflussreiche Hypothesen über das Vierte Evangelium. Louis Martyns wichtiges Buch *History and Theology in the Fourth Gospel*, war bereits in seiner ersten Auflage erschienen, während Raymond Brown schon seinen Anchor Bibelkommentar zum Vierten Evangelium veröffentlicht hatte und an *The Community of the Beloved Disciple* arbeitete, einer detaillierten Analyse der Geschichte und Demographie der Johanneischen Gemeinde.⁶ Sowohl Martyn als auch Brown waren der Quellenkritik gegenüber positiver eingestellt als Cullmann; Brown selber schlug eine detaillierte Theorie über mehrfache Redaktion vor, die bis zu einem gewissen Grad auf Robert Fortnas Bemühungen aufbaute, eine «Semeia-Quelle» zu isolieren. In der allgemeinen

⁶ J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville 1968 und ²1979; R.E. Brown, *The Gospel According to John*, Anchor Bible Commentary 29, 29a, Garden City NY 1966 und 1970; Ders., *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979.

Stossrichtung ihrer konstruktiven Arbeit teilen Martyn und Brown jedoch eine fundamentale Annahme mit Cullmann: nämlich, dass der Vierte Evangelist beim Schreiben nicht nur die Geschichte Jesu wie er sie aus seiner Tradition kannte, sondern auch die Geschichte und Erfahrung der Johanneischen Gemeinde im Hinterkopf hatte.

Martyn und Brown bauten auf dieser Annahme in zwei verwandten Weisen auf. Eine war zu behaupten, dass es im Johannesevangelium narrative Elemente gebe, die anachronistisch oder aber sonst unglaubwürdig seien in Anbetracht des Kontextes von Jesu Leben, die aber im Kontext der Geschichte und Erfahrung der Johanneischen Gemeinde in der Zeit des späten ersten Jahrhunderts, als es geschrieben wurde, erklärbar wären. Die zweite ist eine logische Folge der ersten. Die Ereignisse, die sich aus ihrer Sicht einfacher auf die Geschichte der Johanneischen Gemeinde beziehen lassen, drückten auch gewisse soziale Beziehungen aus, grundsätzlich eine Spannung zwischen den johanneischen Christen und den ungläubigen Juden.

Die Schlüsselpassage ist Joh 9. In diesem Kapitel heilt Jesus einen blinden Mann. Nach diesem Wunder fragen die Pharisäer die Eltern des blinden Mannes, wie er sein neu gefundenes Augenlicht bekommen habe. Die Eltern weichen der Frage aus: «Wir wissen, dass dies unser Sohn ist, und dass er blind geboren worden ist, wie er aber jetzt sehen kann, wissen wir nicht, oder wer ihm die Augen aufgetan hat, wissen wir nicht. Fragt ihn; er ist alt genug. Er mag selber über sich Auskunft geben.» Der Erzähler informiert uns weiter: «Das sagten seine Eltern, weil sie die Juden fürchteten, denn die Juden waren schon übereingekommen, wenn jemand ihn als den Christus bekennen würde, solle er aus der Synagoge ausgeschlossen werden.» Nach Martyn und Brown kann sich die Vorstellung, dass «Christusbekenner» aus der Synagoge ausgeschlossen würden, nicht auf die Zeit Jesu selbst beziehen, als Jesus noch relativ wenige Anhänger/-innen hatte, und diese noch keine grössere Bedrohung für «die Synagoge» darstellten. Aus ihrer Sicht erhält sie aber ihren Sinn im Kontext des Judentums der Jahrzehnte nach dem ersten Jüdischen Aufstand und der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 d.Z. Martyn argumentierte, dass gegen Ende des ersten Jahrhunderts die religiöse Führung einen Weg geschaffen hatte, um Judenchristen und andere «Häretiker» aus dem Synagogengottesdienst auszuschliessen, was einem Ausschluss aus der Gemeinde gleichkam.⁷ Joh 9 widerspiegelt also nicht eine Angelegenheit von Gläubigen oder deren Verwandten in der Zeit Jesu selbst, sondern eher das Schicksal der Johanneischen Gemeinde etwa sechs Jahrzehnte später. Trotz des Fehlens klarer Belege für den förmlichen Ausschluss von Judenchristen aus der Synagoge im späten ersten Jahrhundert oder für eine lokale Anwendung solcher Massnahmen, wurde diese historische Analyse – in diversen Va-

⁷ Vgl. Martyn, *History and Theology*, 156f.

riationen – in den letzten drei Jahrzehnten in der Johannesforschung gleichsam zu einem Axiom.

Dieses historische Modell, das auf einer zweischichtigen Deutung des Evangeliums als Geschichte Jesu und als Geschichte der späteren Johanneischen Gemeinde basiert, erklärt die anstößige Sprache gegenüber ungläubigen Juden. Es postuliert einen gegenseitigen Widerstreit und Konflikt zwischen johanneischen Christen und der jüdischen Gemeinde, die nicht an Jesus als den Messias glaubt. Die Feindschaft wird zwar als gegenseitig angesehen, sie sei aber ausgelöst worden durch den feindseligen Akt der Ausschliessung von Seiten der Juden. Die verbale Aggression des johanneischen Jesus sollte weder als genuin jesuanische Einstellung noch als der Gemeinde inhärenter Antijudaismus betrachtet werden. Vielmehr sollte sie als verständliche Reaktion auf die aggressive Feindseligkeit, die die Juden mit dem Ausschluss von johanneischen Christen aus der Synagoge ausdrückten, angesehen werden.

Hätte Cullmann dieser Hypothese zugestimmt? Ich vermute, die Antwort ist Ja, aber ich glaube, dass er sie etwas anders als Martyn und Brown nuanciert hätte. Im Gegensatz zu Martyn und Brown beanspruchte Cullmann im Allgemeinen weder die Fähigkeit, präzise Ereignisse in der Geschichte der Gemeinde rekonstruieren zu können, noch wäre er meiner Ansicht nach bereit gewesen, spezifische Begebenheiten aus ihrem Kontext des inkarnierten Jesus in einen hypothetischen Kontext des Lebens der Gemeinde zu versetzen. Ich glaube jedoch, dass er zugestimmt hätte, dass die gegenseitige Feindseligkeit zwischen Jesus und «den Juden» in der Erzählung des Evangeliums sehr wohl den Tenor sozialer Beziehungen zwischen dem Johanneischen Kreis und «den Juden» im späten ersten Jahrhundert widerspiegelt.

Die Ursprünge des Johanneischen Kreises

Noch wichtiger wäre wahrscheinlich Cullmanns zweiter wichtiger Schwerpunkt gewesen, nämlich die historischen Ursprünge des Johanneischen Kreises. Cullmann argumentiert, dass die Ursprünge der johanneischen Tradition bis zu Jesus selber zurückverfolgt werden können und postuliert, dass Jesus zwei Gruppen von Jünger/-innen um sich hatte: die Zwölf, geführt von Petrus und eine Gruppe, die aus einem heterodoxen oder nichtkonformistischen Randjudentum zu Jesus kam, geführt vom Lieblingsjünger. In dieser Beweisführung betont er die Rolle von Johannes dem Täufer stark. Er führt an, dass die ersten Anhänger/-innen Jesu und vielleicht Jesus selbst anfänglich Anhänger/-innen von Johannes dem Täufer waren, der eine Form von nichtkonformistischem Randjudentum repräsentierte.

Cullmann verfolgt also die Geschichte des Johanneischen Kreises zurück in die Zeit Jesu. Der Kreis bestand aus einer besonderen Gruppe innerhalb der frühen Jerusalemer Gemeinde, die Beziehungen zu den in Apg 6 erwähn-

ten Hellenisten hatte. Diese Gruppe wiederum geht von einigen Anhänger/-innen Jesu aus, die Jünger/-innen von Johannes dem Täufer gewesen waren und zu einem heterodoxen Randjudentum gehörten. Diese Gruppe wurde von einer anonymen Figur geführt, die im Evangelium als «der Jünger, den Jesus liebte» erwähnt wird.⁸ Auch Jesus hatte durch Johannes den Täufer und möglicherweise auch durch die Samaritaner Verbindungen zu einem heterodoxen Judentum. Bestätigung für die Theorie, dass Jesus einem nichtkonformistischen Judentum angeschlossen war, kann nicht nur in seinen Beziehungen zu Johannes dem Täufer, sondern auch in seiner kritischen Haltung gegenüber dem Tempel, wie auch in seiner Vorhersage von dessen Zerstörung gefunden werden. Indem er die Behauptung aufstellt, dass das Zeugnis des Vierten Evangeliums in irgendeiner Weise auf Jesus und den Lieblingsjünger zurückgeht, sagt Cullmann nicht, dass das Evangelium als ganzes als historisch angesehen werden muss. Er behauptet auch nicht, dass die johanneischen Reden Niederschriften der Lehren und Predigen Jesu seien. Er schlägt schlicht vor, dass die Vorstellung eines Jesus, der in der Sprache und der Denkart der Reden sprach, nicht zwingend ein Produkt eines späteren Autors oder einer späteren Gemeinde sein muss.

Cullmanns Theorie von den Ursprüngen des Johanneischen Kreises hat folglich zwei Elemente: zum einen der Anspruch, dass der Kreis ein Produkt eines nichtkonformistischen heterodoxen Randjudentums sei; zum anderen der Vorschlag, dass diese spezifische johanneische Form von Randjudentum seine Wurzeln in Jesu eigener Jüngerschaft und vielleicht in Jesu eigener Stellung innerhalb des Judentums seiner Zeit habe.

Diese Theorie hat Auswirkungen auf unser Denken über die Frage von Antijudaismus im Vierten Evangelium. Vielleicht unter dem Einfluss der seit langer Zeit bestehenden Beziehung zwischen Judentum und Christentum als sich gegenseitig ausschliessende und oft sich opponierende religiöse Systeme gab es eine Tendenz, die alten Spannungen, die in Texten wie dem Johannes-evangelium augenfällig sind, auch als Spiegelung des Konfliktes zwischen zwei entgegengesetzten und selbstständigen Entitäten zu sehen. Mit einer Situierung des Johanneischen Kreises innerhalb eines Randjudentums ermutigt uns Cullmanns Theorie, die Feindseligkeit als innerhalb des Judentums selber existierend zu begreifen, als Konflikt zwischen einem «orthodoxen» Mainstream-Judentum und einem «heterodoxen» Randjudentum.

Auch hier hat Cullmann einen der gängigen Zugänge zur Geschichte der Johanneischen Gemeinde im Allgemeinen und zur Frage des Antijudaismus im Besonderen vorweggenommen. Die meisten Forscher/-innen sind nicht mehr der Ansicht, dass das Judentum vor 70 in Begriffen wie «orthodoxes Mainstream-Judentum» und «heterodoxes Rand-Judentum» beschrieben

⁸ Siehe v.a. Joh 13, 19, 20.

werden kann. Sie ziehen es vor, von Varianten des Judentums oder gar von Judentümern im Plural zu sprechen.⁹ Aber abgesehen von diesen Modifikationen ist sich der Forschungskonsens mit Cullmann über die zutiefst jüdische Natur des Evangeliums einig. Inzwischen ist es allgemein anerkannt, dass das Vierte Evangelium eine Zeitspanne vor der definitiven Wegtrennung zwischen Judentum und Christentum widerspiegelt. So muss der Johanneische Kreis ebenfalls als jüdische Gemeinde angesehen werden, die in einer gewissen Spannung zu anderen Formen von Judentum ihrer Zeit existierte. Dieser Ansicht ist zum Beispiel James Dunn, der die Vielfalt und den Fraktionismus des Judentums des ersten Jahrhunderts beschreibt. Dunn argumentiert, dass das Vierte Evangelium eine Zeit voraussetzt, da der Parteienstreit im nachbiblischen jüdischen Leben durch die Zerstörung des Tempels während des Grossen Aufstandes gegen Rom unterbrochen worden war, so dass nur zwei Konkurrenten für das Erbe des Judentums des Zweiten Tempels blieben – das frühe Christentum und das in Entstehung begriffene rabbinische Judentum.¹⁰

Wenn das stimmt, müssen wir denn auch überlegen, ob es überhaupt möglich ist, dass eine innerjüdische Polemik auch antijüdisch ist. Dunn argumentiert gegen diese Möglichkeit. Seiner Ansicht nach kann johanneische Polemik nicht gleichzeitig innerjüdisch und antijüdisch sein. Sie kann nicht antijüdisch sein, weil nicht zwei separate, eigenständige Monolithen vorauszusetzen sind, die einander in offener und kategorischer Feindseligkeit anprangern. Vielmehr widerspiegelt die johanneische Polemik den sich nähernden Zusammenbruch der ökumenischen Beziehungen zwischen frühem Christentum und protorabbinischem Judentum in der ersten Phase nach der Zerstörung des Tempels.¹¹

Viele andere Forscher/-innen teilen diese Ansicht. Urban von Wahlde argumentiert, dass Joh 8, in dem Jesus bestreitet, dass «die Juden» die Kinder von Abraham oder von Gott sind, nicht antijüdische Polemik sei, sondern vielmehr ein Beispiel für einen gut dokumentierten «literarischen Topos», ein «Muster von polemischer Auseinandersetzung dargestellt innerhalb einer apokalyptischen Weltsicht.»¹² M.C. de Boer argumentiert, dass «die kopromisslose Jüdischkeit dieses Werkes und seines Autors/seiner Autoren und ersten Leser/-innen es eher unwahrscheinlich macht, dass die problematische Darstellung <der Juden> durch das Evangelium etwas Schlimmes mit sich bringe, einen Hass (von Nichtjuden) gegenüber Juden (des ersten Jahrhun-

⁹ Z.B.: J. Neusner/W.S. Green/E.S. Frerichs (eds.), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian era*, New York 1987.

¹⁰ Dunn, *Embarrassment*, 53.

¹¹ Ebd., 59f.

¹² U.C. Von Wahlde, «You are of Your Father the Devil» in its Context. Stereotyped Apocalyptic Polemic in John 8:37-49, in: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, 437.

derts), einen Hass, der unausweichlich mit einer tief verwurzelten Verachtung gegenüber deren religiöser Tradition, Bräuche und Glauben verbunden ist.»¹³ Jan Willem van Henten hingegen hält es nicht für unmöglich, dass in einer innerjüdischen Debatte dennoch antijüdische Positionen bezogen werden können, das heisst negative oder feindselige Ansichten über ein gruppenspezifisches jüdisches Selbstverständnis geäußert werden können. Er weist darauf hin, dass Juden gegenüber anderen Juden eine ambivalente Haltung gehabt oder immer noch haben könnten. «Gleichzeitig antijüdisch und jüdisch zu sein ist eine ideologische Angelegenheit. Es hat mit Formen von Judentum und mit dem Anspruch zu tun, dass nur eine Art von Judentum die richtige sei. Das Ergebnis eines solchen Anspruches kann sein, dass die Befürworter anderer Formen von Judentum als Aussenseiter angesehen und auf eine negative stereotype Art dargestellt werden können.»¹⁴ Da Cullmann diese Frage nicht spezifisch behandelt hat, können wir nicht wissen, ob er Dunn oder van Henten zugestimmt hätte. Ich jedenfalls vermute, dass er sich, falls (zu einer Entscheidung) gedrängt, an die Seite des ersteren gestellt und argumentiert hätte, dass uns der innerjüdische Charakter der Polemik davon abhalten sollte, es antijüdisch zu nennen.

Schlussfolgerungen

Diese Beobachtungen erlauben uns über Form und Hauptpunkte der Argumentation, die ein Kapitel zum Antijudaismus enthalten hätte, zu spekulieren, wenn Cullmann einen solchen Zusatz zu seinen Studien des Johanneischen Kreises verfasst hätte. Seiner Gesamtthese betreffend Charakter und Ursprung des Johanneischen Kreises folgend, hätte er möglicherweise argumentiert, dass erstens die negativen Aussagen über «die Juden» den Kontext von Feindseligkeit und Verfolgung reflektieren, die Jesus, seine Jünger/-innen und der Johanneische Kreis selber erlebt hatten, doch er hätte sich möglicherweise nicht auf eine präzise Konstruktion historischer Erfahrungen der Johanneischen Gemeinde festlegen lassen wollen. Ausserdem nehme ich an,

¹³ M.C. De Boer, *The Depiction of <the Jews> in John's Gospel. Matters of Behavior and Identity*, in: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, 264f. De Boer führt das Argument weiter als die meisten, indem er behauptet, dass tatsächlich in den Denkkategorien des Evangeliums selbst Jesu Vorwurf gegenüber den Juden wegen deren Taten gerechtfertigt ist, die zum Tode Jesu führten. «The Johannine reproach of <the Jews> can really be regarded as their vilification (false accusations motivated by hatred) only to the extent that the gospel's depiction of their actions toward Jesus and his followers (whether before or after Easter) has little or no basis in history and is thus slanderous. The conclusion that the gospel is deeply and despicably anti-Jewish, perhaps even anti-Semitic, would then probably be inevitable and well-founded.» Ebd. 266f.

¹⁴ J.W. Van Henten, *Anti-Judaism in Revelation? A Response to Peter Tomson*, in: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, 117.

dass er argumentiert hätte, dass diese negativen Aussagen sowie die negative Rolle «der Juden» in der Schilderung des Evangeliums nicht eine Widerspiegelung von Antijudaismus als solchem seien. Das heisst, die negative Darstellung von Juden im Evangelium war nicht beabsichtigt, um Hass und Feindseligkeit gegenüber allen Juden einzupflanzen. Sie ist vielmehr Ausdruck innerjüdischer Polemik im Kontext einer Kontroverse über die Legitimität einer Form von Judentum gegenüber einer anderen.

In dieser Hinsicht würde Cullmann heute, wie wir bereits gesehen haben, auf der Seite der Mehrheit der Forscher/-innen stehen. Ich aber bin noch nicht unter ihnen. Ich finde die Argumente von Martyn, Brown und Dunn zwar interessant und bis zu einem gewissen Grad auch glaubwürdig, aber ich werde den Eindruck nicht los, dass sie das Vierte Evangelium zu schnell vom Antijudaismusvorwurf freisprechen.¹⁵ Die Idee, dass die schwierige johanneische Sprache bezüglich der Darstellung «der Juden» einfach eine Reaktion auf Verfolgung sei, scheint schlicht die Verantwortung auf «die Juden» zurückzuwerfen, ohne andere mögliche Gründe für die Darstellung angemessen zu prüfen. Vielleicht war es zum Beispiel in der Schilderung des Evangelisten nicht die Absicht, die gegenwärtige Erfahrung von Verfolgung widerzuspiegeln, sondern die Mitglieder seiner Gemeinde vom Kontakt mit Juden abzuschrecken aus Angst, dass sie von der johanneischen Darstellung des Glaubens an Jesus als den Christus und Sohn Gottes ins Judentum zurückfallen könnten. Dies ist natürlich eine spekulative Alternative, allerdings nicht spekulativer als die weiter verbreitete Alternative. Ferner gründet die Theorie von gegenseitiger Feindschaft zwischen dem Johanneischen Kreis und den Juden, unter denen sie selbst lebten, ausschliesslich auf einer Lesart von Joh 9, in welcher sich die Ereignisse der Geschichte auf die Erfahrung der Johanneischen Gemeinde beziehen. Wenn andere Stellen wie zum Beispiel Joh 11 mit der selben Strategie im Hinterkopf gelesen würden, würde das Bild der Beziehung zwischen dem Johanneischen Kreis und den Juden komplexer und trüber, denn in diesem Kapitel sind Maria und Martha von Bethanien bekanntlich Anhänger/-innen Jesu. Weit davon, aus der jüdischen Gemeinde ausgeschlossen zu werden, werden sie vielmehr in ihrer Trauer um Lazarus von «den Juden» getröstet. Diese Geschichte stellt die Behauptung in Frage, dass die Beziehung zwischen «den Juden» und dem Johanneischen Kreis durch die Verfolgung der johanneischen Gläubigen durch die Juden charakterisiert war. Auf diese Weise entstehen auch Zweifel, ob die problematische Darstellung «der Juden» im Evangelium ausschliesslich oder in erster Linie

¹⁵ Vgl. A. Reinhartz, *Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John*, New York 2001; Dies., *The Johannine Community and its Jewish Neighbors. A Reappraisal*, in: *What is John? Vol. 2 Literary and Social Readings of the Fourth Gospel*, Segovia, Fernando F. (ed.), Atlanta 1998, 111-138; und ««Jews» and Jews in the Fourth Gospel», in: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, 341-356.

jüdischen Verfolgungsmassnahmen zugeschrieben werden können. Diese Beobachtungen demontieren die Konsensansicht nicht, aber sie werfen doch Fragen auf, die behandelt werden müssen und weisen auf Schwächen innerhalb der Konsenstheorie selber hin.

In der selben Art kann die Beschreibung des Johannesevangeliums als fundamental jüdischem Text und folglich einer Darstellung des Konfliktes zwischen Anhänger/-innen Jesu und «den Juden» als innerjüdische Polemik korrekt sein, aber es befreit das Evangelium meines Erachtens nicht vom Antijudaismusvorwurf. Diesbezüglich stimme ich van Henten zu, der die Möglichkeit sieht, dass ein jüdischer Schreiber oder eine Gruppe von Juden äusserst negative Ansichten und Gefühle gegenüber anderen Juden, die ihnen in fundamentalen Aussagen nicht zustimmen, haben können, und dass diese negativen Ansichten so stark und dergestalt formuliert sein können, dass sie die Bezeichnung antijüdisch verdienen. Zeitgenössische Beispiele gibt es reichlich: von ultra-orthodoxen Juden, die gegen Reformjuden auf eine Weise polemisieren, die die Legitimität ihrer Form von Judentum angreift und folglich richtiggehend als antijüdisch betrachtet werden kann, bis zu diversen fundamentalistischen christlichen Gruppen, die glauben, dass sie und nur sie Anrecht auf die Bezeichnung «christlich» haben und so eigentlich denen gegenüber, deren Verständnis dessen, was es heisst Christ/Christin zu sein, sich von ihrem eigenen unterscheidet, antichristliche Gefühle ausdrücken. Cullmann hat diese Frage nicht direkt behandelt, aber es muss auch festgehalten werden, dass die zeitgenössische Johannesforschung ebenfalls noch nicht auf den Grund dieser sehr schwierigen und höchst emotionalen Frage gelangt ist.

Vom Gesichtspunkt des frühen 21. Jahrhunderts aus ist es faszinierend zu sehen, wie sehr Cullmanns Werk, das ein Produkt seiner eigenen Zeit und Umgebung ist, im Kontext der Johannesstudien dennoch für die heutigen Debatten relevant bleibt. Sein kleines Buch über das Vierte Evangelium erklärt nicht nur die grossen Tendenzen der gelehrten Studien seiner Zeit, sondern bietet auch Ideen, die bis zum heutigen Tag frisch, einflussreich sowie provokativ geblieben sind. Meiner Ansicht nach ist Cullmanns «Johanneischer Kreis» ein äusserst wertvoller Beitrag in einem Gebiet, in dem viel geschrieben wurde und weiter viel geschrieben wird. Ich wage zu behaupten, dass auch in künftigen Jahrzehnten, wenn wir uns treffen, um das Werk Oscar Cullmanns zu bedenken, die eine oder der andere Johannes-ForscherIn noch immer Orientierung in Cullmanns Zugang zum vierten Evangelium finden und Cullmanns kontinuierlichen Einfluss auf diesem Gebiet darlegen wird.

Adele Reinhartz, Hamilton